

ARTÍCULO PUBLICADO EN LA
REVISTA INTERNACIONAL DE SOCIOLOGIA
Año X.—Abril-junio 1952.—Número 38.

LAS IMPLICACIONES SOCIALES DE LA PERSONA

POR

RAFAEL GAMBRA CIUDAD

Catedrático

No siempre se ha destacado con la debida radicalidad la diferencia que media entre el intelectualismo y las varias concepciones racionalistas, en orden a una concepción de la realidad y a una interpretación de sentido. El intelectualismo se eleva abstractivamente desde los datos de la realidad hasta un mundo necesario de esencias universales porque cree en el poder penetrativo y relacionador del espíritu, pero arrancando siempre de esos datos concretos que constituyen un punto de partida radical. El racionalismo, en cambio, parte de la primacía absoluta de la razón, y concibe a la realidad como dotada de una íntima estructura racional, es decir, como penetrable absolutamente y sin residuo por la razón. La admisión de unos datos primarios, que posean un sentido real propio, será siempre asistemática dentro del racionalismo.

El método racionalista procederá siempre de análisis en análisis hacia realidades cada vez más simples y supuestamente próximas a la evidencia racional. Nada será así "ello mismo", sino un trámite de aproximación a un ideal teórico, esto es, una tesis de sistema. Su consecuencia natural será el idealismo. De aquí la demanda posterior, que ha caracterizado a la filosofía contemporánea, de unos "datos inmediatos" de la realidad que valgan por sí mismos, y de unos sectores reales de sentido que apoyen el conocimiento en una estructura objetiva.

Pues bien, puede decirse que para las ciencias del espíritu en

general—y para una adecuada concepción de la sociedad, en este caso—el dato primario será siempre una comprensión objetiva de la *persona*. La realidad que somos—el ser *persona*—es a la vez el germen donde se halla como implicado ese conocimiento, y la *conexión de sentido* primaria y radical.

La psicología del racionalismo no se detuvo en una visión unitaria y sustancial del Yo, sino que concibió a éste como una agregación de *hechos psíquicos*—sucesión de “estados” sin sustancia—que se agrupan o separan según leyes mecánicas necesarias. Esta concepción, por negarse a aceptar como dato irreducible esa sustancia personal, no pudo apreciar cuanto en ella, como conexión de sentido, estaba implicado; e inspiró concepciones de la sociedad diversas entre sí, pero coincidentes todas en considerar a ésta como algo independiente y separado de la persona y de la naturaleza humana en concreto.

La primera y más simple de las concepciones sociales y políticas que brotaron del racionalismo—la que maduró en la Revolución francesa—vió en la sociedad un hecho extrínseco y voluntario—un pacto—que los hombres realizaron inteligentemente para librar a su vida de mayores males. Esta sociedad, si no es desviada por falsos ídolos o pasiones torcidas, debe conformarse a los cánones de la razón, y su estructura responder a las Cartas Constitucionales o normas de convivencia racional que se establezcan.

Pronto se vió, sin embargo, que el ser de la sociedad desborda ampliamente a este irrealizable “deber ser”, y que tales ideas sólo podrían tener un sentido normativo, pero nunca real. Antes y por debajo de ellas, la sociedad era—y sigue siendo—un hecho con características y modos de evolución propios que escapan generalmente a la previsión y voluntad de los hombres. Por otra parte, si la ciencia positiva (racionalista) había disuelto al individuo en un mecanismo de asociación sometido a leyes necesarias, ¿por qué detenerse, hacia arriba, en el individuo haciendo depender el hecho social de una convención personal y de normas planeadas por su inteligencia individual?

De esta consideración brotaron las corrientes del positivismo, segundo ensayo de una sociología racionalista. Se traspasa con ellas, hacia arriba, los límites de la individualidad, y se intenta la captación por leyes científicas de esa supuesta realidad objetiva que constituye la convivencia humana. Todas estas corrientes coinciden en considerar a la sociedad como un organismo real

dotado de vida propia, superior a la de los individuos y sometida a su propia legalidad. Sus leyes serán en unos casos mecánicas—física social—, es decir, la gravitación de unos átomos que serán los individuos; en otros, biológicas o psicológicas—bio o psicología—, según se considere a la sociedad como un inmenso organismo vivo o como una gran *psiqué* supraindividual.

Tras de esta sociología científica o positivista, la propia lógica interna del sistema conduce a una nueva concepción de la sociedad que podría calificarse de metafísica o universalista. Comte, ascendiendo de menor a mayor generalidad en las ciencias, había llegado a la Sociología, dominio del saber que pretendía haber fundamentado como ciencia positiva. Sin embargo, dada la posición última y superior de esta ciencia, hubo de considerarla como el principio unificador y metódico de todas las demás en su conjunto jerarquizado. Este último tránsito hacia una posición absoluta y determinante se había operado en el terreno político a través del régimen liberal-democrático que brotó de la Revolución francesa. La soberanía popular, formada empírica y aditivamente a partir de las voluntades individuales, se convierte por sí misma en una instancia superior y unificadora que prevalece, sin limitación práctica, sobre los grupos humanos infra-soberanos y sobre la voluntad de las minorías. La preeminencia del Estado en el régimen liberal-democrático condujo dialécticamente las teorías socialistas y nacionalistas.

En esta nueva visión no se concibe ya a la sociedad como un mecanismo asociativo, ni de un modo materialista como un organismo superior, sino como un principio informador—sea voluntad, fuerza o espíritu—que vale por sí mismo y explica las formas inferiores del espíritu y de la vida que no serán más que sus expresiones históricas. Nos hallamos con esto en las concepciones idealistas de la sociedad en que se legaliza teóricamente la preeminencia que prácticamente había alcanzado sobre los individuos el poder público—llámese Sociedad, Nación o Estado—, y se confiere a éste un carácter absoluto de protorrealidad.

Frente a todas estas concepciones de la sociedad tiene validez la demanda de sentido y objetividad que se extiende, en el campo sociológico, desde Dilthey hasta Freyer. En efecto; el racionalismo político y social del siglo XVIII había buscado como *primum cognitum* sociológico el *individuo puro*, separado de todas las vinculaciones históricas que le mantenían unido a aquella pseudo-sociedad que, por principio, maleaba al hombre. El hom-

bre, libre de ídolos y ataduras, pacta libremente con sus semejantes la constitución de una sociedad racional, única que se justifica y que puede considerarse verdadera sociedad. Pero el individuo puro, aislado, no existe en la realidad, sino que es una abstracción irrealizable: en la experiencia existen campesinos o artesanos, rusos o franceses, pero no individuos puros, sin más. Y la sociedad creada sobre esta abstracción—el constitucionalismo liberal del siglo XIX—no es más que algo asimismo abstracto y teórico, una red de relaciones ficticias entre las que se escapa la verdadera vida de los hombres y de la sociedad. Tanto el individuo puro como las instituciones públicas del Estado liberal habrían de carecer pronto de todo sentido y consistencia ante una visión humana y realista. En consecuencia, el *individuo* abstracto se disuelve, a través del empirismo y de la psicología asociacionista, en un unimaginable haz de *estados* o fenómenos, elementos cada vez más atomizados y fugitivos. Y el Estado, o sociedad organizada intelectualmente, se erige, por su parte, en realidad primaria y subsistente, con una entidad tan falsa y extraña a la experiencia como lo era el individuo aislado.

Es que, a nuestro juicio, todas estas concepciones, aunque opuestas en muchos aspectos, coinciden entre sí en considerar a la sociedad como algo independiente, separado, del hombre concreto, ajeno a su naturaleza y a su entidad viva y real. Si para la primera teoría era la sociedad una convención extrínseca entre los individuos, para la segunda resultaba de la acción o reacción mecánica entre ellos, y para la tercera se trata de una estructura superior que se les impone y determina. Frente a unos y otros, un sano intelectualismo exige partir del hombre concreto y real, único que existe, y del que *individuo* y *sociedad* son sólo aspectos abstractos. Y en orden a esta exigencia conserva todo su sentido el principio aristotélico de la sociabilidad natural del hombre, es decir, la concepción del ser humano como un *animal político*, y de la sociedad como un hecho derivado de la naturaleza del hombre, del desarrollo de sus potencias naturales.

Veamos de qué forma y bajo qué respectos el hombre concreto implica a la sociedad; y cómo la existencia, las formas y la estructura natural de la sociedad resultan de una normal actualización de las potencias humanas.

Debemos comenzar por caracterizar a este hombre concreto, sujeto espiritual o *Yo*, como *persona*. No es lo mismo individualidad que personalidad. Lo uno es un concepto negativo—el de

la indivisión—; el otro contiene determinaciones positivas (1). La concepción individualista no es una exaltación del personalismo, sino una mala interpretación del mismo que conduce a resultados opuestos. A lo característicamente personal no se llega por el procedimiento de desvincular o separar al hombre de toda relación o traba espiritual y de crear en él un estado de indiferente suspensión, un estado meramente esteticista o espectador, o, como diríamos en lenguaje racionalista, de *libertad*. Tal desvinculación supondría sólo, en lo teórico, un imposible haz de potencias inactuadas, y, en la realidad como medida práctica y educacional, una debilitación de las personalidades a las que se privaría de consistencia interior y se las sujetaría al mundo exterior y a sus propias pasiones. A lo característicamente personal se llega, antes bien, apreciando en el obrar trascendente y vinculado del sujeto, los valores que lo constituyen en persona, ante todo, la sui-posesión, el dominio de la circunstancia—características de la personalidad—, y el constituir la única verdadera unidad de sentido.

Si, pues, hemos de partir de la persona como *dato* sociológico y estructural, atengámonos, para un análisis de sus implicaciones concretas, a la definición clásica de Boecio, admisible desde cualquier punto de vista: *individua substantia rationalis nature*.

La diferencia específica de la individualidad personal es, según esta definición, la racionalidad. Y ella es, en efecto, la causa determinante de la sociabilidad como disposición en el sujeto humano y de la sociedad como hecho objetivo. Aun cuando la sociedad humana concreta no es, como veremos, un producto de la sola razón, es ésta la condición y causa determinante que instituye a la sociedad como un hecho real y diferenciado. "Por lo propiamente espiritual (la racionalidad)—dice Minguijón—salimos de nuestro fuero interno para unirnos a todos los seres, para ser *quodammodo omnia*". La razón, en efecto, sitúa al hombre en un medio superior a lo concreto y vital—el *logos*—, que es esencialmente difusivo y común a los espíritus.

Se ha intentado muchas veces, con miras deterministas, prescindir de la racionalidad como causa propia de la sociabilidad y atribuir ésta a causas meramente eficientes como el instinto de

(1) He desarrollado esta idea más extensamente en un artículo titulado "Persona y Sociedad", en la *Revista Internacional de Sociología*, núm. 8.

conservación individual o de la especie, o el instinto racial, etc., que determinarían las formas de asociación necesarias para la perduración del mayor número o de los más aptos. Con ello quedaría, además, borrada la frontera esencial entre la sociedad humana y las sociedades animales.

Es evidente, sin embargo, que los animales no forman sociedad, o no la forman, al menos, en el sentido usual y profundo de la palabra (2). Las relaciones animales cesan cuando termina la utilidad individual o específica; los hombres, en cambio, pueden colaborar en un mundo ideal enteramente común y lleno de sentido, y entregarse a él al margen o aun en contra de su interés vital. Las sociedades animales obedecen a esos impulsos de conservación y selección, pero no tienen el fin en sí, ni la estabilidad, el sentido y el progreso que caracterizan a la sociedad humana. Es que el animal es individuo, pero no persona. Vive sobre sí, determinado en su obrar por las cosas y las circunstancias a las que no domina, y en las que ve solamente su aspecto práctico—beneficioso o perjudicial—reaccionando de modo meramente sentimental. Para el animal—como decía García Morente—la vida y las cosas son sólo un *que hacer*; para el hombre son, además, un *problema*. El hombre se entrega a ellas para conocerlas, domina su circunstancia, y es capaz de contemplar esencias y de abrirse a influencias superiores.

Este tratar con esencias universales confiere al hombre la facultad de la palabra, base de una superior sociabilidad, y le sitúa ya en el mundo del valor espiritual que, como he dicho, es naturalmente difusivo. Max Scheler cita entre los criterios para apreciar la jerarquía de los valores el de la *partibilidad*: un valor es tanto más superior cuanto menos partible es. En los valores inferiores, por su vinculación a la materia, la difusión entraña división y mengua. Los valores espirituales, en cambio, pueden difundirse indefinidamente sin menoscabo alguno. El que transmite una idea o consejo puede, por eso, conservarlos íntegros en su elenco espiritual. Aun más: las ideas son difusivas, es decir, *piden* difusión, ya que, guardadas en el mismo sujeto, parecen sufrir una mengua en su eficacia o, como se dice vulgarmente,

(2) Puede ofrecer duda, como caso límite, la sociedad que forman con el hombre algunos animales superiores, especialmente el perro. Sin embargo, aunque en ella puedan reconocerse algunos caracteres de la sociedad, faltan otros muchos, tal como la trascendencia o comunidad general en que plasma la sociedad de los humanos.

no ver luz. Así, las ideas de todos llegan a formar ese *clima espiritual* que es germen y condición de cualquier nueva ideación individual. Y es que por esa facultad ideológica o intelectual participamos en ese mundo espiritual, lleno de sentido, que reconoce su origen y a la vez su fin en el supremo valor religioso.

Hasta tal punto llega la exigencia social del espíritu, que no han faltado filósofos que lo supusieran como perteneciente primitivamente a la raza o al grupo, y no al individuo. En rigor, si la razón determina y condiciona a la sociedad, puede decirse que este condicionamiento es mutuo, porque el espíritu tiene también sus condiciones de existencia real en la sociedad, es decir, en el intercambio de espíritu a espíritu. "El hombre—dice Brunner—trae consigo disposiciones para una germinación de la vida espiritual que sólo se van desenvolviendo en el coexistir con otros. Las ideas de todos forman un elenco común que se modifica y enriquece de continuo, llegando a ser, en frase de Ellwood, "la vida mental y la social inseparables como la psicología y la sociología". En esas ideas sociales bebe el individuo y de ellas toma sentido histórico la problemática y aun muchas concepciones de su vida mental. Y ese patrimonio espiritual común—acumulativo e irreversible como la vida de los individuos—se forma de las aportaciones de éstos, dándose entre uno y otros algo parecido al fenómeno que los físicos llaman de ósmosis: los individuos reciben dirección y sentido social del clima espiritual de la sociedad, y ésta, a su vez, se crea de una evolución *sui generis* de las aportaciones individuales.

Debemos considerar ahora que la definición boeciana, en cuya diferencia específica nos hemos detenido, se refiere a la persona como tal, es decir, a toda persona, pero que el origen y germen de la sociedad es la *persona humana*, es decir, el hombre, cuya naturaleza no se agota en la racionalidad, sino que cala varios estratos ónticos. Ellos también determinan y matizan, como veremos, aspectos objetivos de la sociabilidad y de la sociedad misma.

Así, existe en el hombre, ante todo, una *forma natural*, como en los demás seres de la naturaleza. Esta forma tiene, como todas, una tendencia espontánea hacia su perfección, hacia la plena realización de sus potencias naturales; y por esta tendencia se orienta hacia unos seres y evita otros por la ley general de armonía que gobierna al Universo y hace a unos seres perfeccionadores o complementativos de otros. Ello determina en la vida activa del hombre un poder de adaptación ciego y espontáneo,

una tendencia a su bien sin conocerlo, es decir, lo que los escolásticos llamaron *appetitus naturalis* o *desiderium naturæ*.

Sobreañadida a esta forma natural o propia posee el hombre, como ser dotado de conocimiento, las formas de los seres concretos que conoce a través del conocimiento sensible, común a él y a los animales. Estas formas adquiridas, o de segundo grado, tienden también en el sujeto cognoscente hacia su propia perfección, que consistirá en la plena posesión del objeto en una síntesis vital que fué sólo iniciada por el conocimiento. De aquí brota el *apetito sensible, instintivo*, que desea la cosa conocida en cuanto conocida y dotada de razón de apetibilidad, pero sin que ésta aparezca de un modo consciente y abstracto. Por fin, el conocimiento intelectual proporciona al hombre una representación mental de las formas abstractas—las *ideas*—, y determina en él análoga tendencia hacia su posesión, pero movido ahora por la razón de apetibilidad que le aparece explícita y separada. Esta es la tendencia racional o *voluntad*, indeterminada ante las cosas concretas—o *libre*—por ser movida por el bien abstracto o ideal.

Pues bien, si la sociabilidad es una tendencia íntegramente natural en el hombre—es decir, si el hombre es un *animal social*—, esta tendencia calará los tres estratos ónticos—ser de la naturaleza, animalidad y racionalidad—, y los tres modos de tendencia—impulso natural, instinto y voluntad racional—serán fuentes, en estrecha colaboración de la vida social.

Ello puede apreciarse en el impulso que determina por ley natural la formación de la primera y básica célula social, la sociedad doméstica o familiar. El amor de los humanos constituye, como es sabido, una apretada síntesis de tendencia natural, instinto y voluntad racional. Y contemplando las sociedades civiles o políticas puede verse cómo las constituidas orgánica e históricamente en un lento y, en cierto modo, ciego proceso de adaptación ofrecen generalmente medios vitales, y aun culturales, mucho más sabios y adecuados al hombre que las organizadas racionalmente o fundadas en Constituciones puramente teóricas. Una sociedad política—un pueblo—es siempre una estructura muy compleja en la que se superponen elementos comunitarios y aglutinantes muy diversos, legales y organizativos unos, consuetudinarios y tradicionales otros. Concebirla y querer estudiarla desde un punto de vista puramente racional es caer voluntariamente en un exclusivismo y cerrar la posibilidad de com-

prenderla adecuadamente. Muchas veces una organización racional y uniformista ha matado los medios naturales, idóneos, de defensa y autogobierno de un pueblo, secando al propio tiempo su misma vitalidad interior.

Si los varios estratos ónticos en que cala la naturaleza humana repercuten en la sociedad con formas diversas de adaptación y de arraigo, no influyen menos en ella las distintas facultades anímicas de la naturaleza del hombre. Recordemos cómo derivaba Platón las tres clases sociales fundamentales—jefes, guerreros y productores—de las facultades anímicas—razón, ánimo y deseo—con sus mismas tres virtudes privativas. Esta concepción platónica ha sido interpretada muchas veces como la teoría del “grande hombre” que reasume al individuo y lo somete a una especie de realización terrena del *Idea Hombre* que sería el Estado. Pero, en realidad, no es sino una anticipación del principio aristotélico de la sociabilidad natural, que en ella se halla como implicado, es decir, de la teoría según la cual los impulsos sociales y la estructura natural de la sociedad se hallan preformados en la naturaleza del hombre que pide una espontánea realización en instituciones adecuadas.

La teoría de las tres clases de la República debe interpretarse, a nuestro juicio, a partir de la idea de justicia o vida recta y armónica, es decir, como el ideal realizable o la actualización plena de la potencia insita en la naturaleza del hombre. Así aparece, no como una estructura superior que se impone al hombre concreto y lo subsume, sino como desarrollo de las potencias de su naturaleza. La Edad Media cristiana fué, por su parte, un esfuerzo gigantesco por llevar a la práctica el ideal aristocrático y jerárquico—clasista—de la teoría platónica. Las clases y las instituciones de la Sociedad estamentaria constituyen, cada una por sí, una realización autónoma, con unidad finalista, de una potencialidad o necesidad de la naturaleza humana, ordenándose todas en el cuerpo social jerarquizado que representa la unidad sustancial del hombre. De aquí que nada más opuesto a este ideal de clases o estamentos diferentes, teleológicamente necesarios y autónomos, que la concepción moderna del Estado como una estructura de formación racional que, identificando Sociedad, Nación y Estado, concibe toda vida política como delegada de esa unidad superior. Tal confusión—que se patentiza en la dualidad equívoca de sentidos que tiene hoy la palabra Estado—representaría para los antiguos y medievales tanto como

la confusión, en el mito platónico, entre el auriga moderador o principio directivo con la totalidad del carro alado, símbolo del alma primero, y del cuerpo social después.

Hemos visto la proyección social que, en la definición clásica de persona, determina la nota diferencial, o sea, la racionalidad. También hemos examinado cuanto en lo social comporta la naturaleza específica del hombre, puesto que la sociedad es proyección de la persona humana precisamente, y no sólo de la personalidad en sí. Y ello en el doble aspecto de los estratos ónticos en que cala esa naturaleza y de las facultades que la integran. Debemos pasar ahora a la primera parte—género próximo—de la definición boeciana: *individua substantia*.

La persona humana imprime, en efecto, a la sociedad la individuación y la historicidad que le son inseparables. En lo concreto no se halla sociedad, sino *sociedades*, individualizadas, diversas e históricas. La sociedad en sí es, como dijimos, algo abstracto. Toda visión que haya podido forjarse de la sociedad como un todo armónico habría de realizarse en una comunidad o federación de sociedades concretas, realmente distintas, e históricamente evolucionadas. Ello es consecuencia de la individualidad del hombre en primer término, y de la necesidad natural de que cada hombre no pierda su ser individual al entrar en sociedad. Esta necesidad—en un orden natural y prescindiendo de realizaciones antinaturales como la del racionalismo político—es común también a las llamadas sociedades infrasoberanas—familia, municipios, clases diversas del pueblo—que son teleológicamente autónomas, y anteriormente en su ser al Estado considerado como forma resolutive y última de la sociedad.

Esta concepción que ve en la sociedad la misma historicidad insita en la persona individual, sería inconcebible para la sociología positivista o, en general, para la derivada de la concepción racionalista. Para ésta, la consideración histórica de la sociedad no puede tener más sentido que el de base de abstracción o de comprobación ulterior para establecer una teoría antihistórica en que la sociedad es concebida como un todo estático—organismo o *psiqué*—, o como el desarrollo necesario de una Idea.

Racionalidad ideal e historicidad concreta sólo pueden hermanarse, para una teoría de la sociedad, entrando en el dominio de la filosofía de la Historia mediante concepciones que descubran en la historia misma un proceso de racionalización progresiva, es decir, una tendencia que demuestre ese sentido sin anular el

propio proceso histórico. Puede pensarse, en efecto, ya dentro de este terreno, que en los vínculos que ligan a una sociedad concreta e histórica se va operando un proceso en el sentido de mayor espiritualización o alejamiento del factor inmediato—o *daturum*—, sea racial, económico o geográfico. Las sociedades primitivas vienen determinadas generalmente por una estirpe familiar prolongada en sentido racial, o bien por un imperativo del suelo o del modo de vida. Más tarde, una progresiva depuración de estos vínculos va ligando sociedades de raza, medio o vida diferentes en torno a una común significación histórica que puede ser de diversa índole. Así, en el seno de una sociedad política contemporánea, como lo que hoy llamamos España, pueden coexistir en superposición y mutua penetración agrupaciones de carácter étnico, como la eúskara; geográfico, como la riojana; de antigua nacionalidad política, como la aragonesa o la navarra, etcétera. Pero el vínculo superior que hoy une a esas sociedades o nacionalidades ha de ser considerado hacia atrás como un producto de la historia, y al presente como un elemento vivo de unidad. No debe, sin embargo, proyectarse al futuro como algo sustantivo e inalterable porque entonces se niega el proceso mismo que lo ha creado y se trunca su ulterior desarrollo. El principio de las nacionalidades cerradas y sin instancia ulterior procede cabalmente de esa confusión racionalista entre Sociedad, Estado y Nación, y de su concepción como una única estructura superior y racional de la que reciben vida y organización las demás sociedades infrasoberanas.

Este proceso de espiritualización y progresiva superposición de vínculos sociales cada vez más amplios—que responde a la práctica federativa en los siglos medios—habría de permanecer siempre abierto: al final de su desarrollo aparecería, como vínculo de unión de todos los hombres, la pura racionalidad que les es común, creadora de una sociedad perfecta y universal, o, desde una concepción religiosa, la unidad suprema y última de la catolicidad, libre de toda modalidad humana. Y el proceso que a ello condujese habría sido, no la imposición de una parte ni la absorción antinatural, sino una libre integración—o federación—vista por todas las sociedades históricas como cosa propia, y que en nada atentaría a su interior estructura y vitalidad. Esto es, un proceso semejante al que en España condujo a la unidad nacional.

Por último, en la persona concreta convive con la naturaleza

la gracia, que la perfecciona y dirige. Pues bien, naturaleza y gracia determinan en la forma última de la sociedad una dualidad que, aunque consagrada por el cristianismo, existió ya prefigurada en las sociedades antiguas. Me refiero a la doble y convivente unificación social en la religión y en el Estado. Siendo el hecho religioso la incidencia de un orden sobrenatural y eterno en la naturaleza finita, determina en la persona—sujeto de esta incidencia—un destino trascendente que no puede lograrse por las solas fuerzas naturales. El poder político como principio organizador de una sociedad natural no puede bastar al hombre que necesita además de un poder que administre la gracia y presida una sociedad espiritual: ésta es la Iglesia. Tal diarquía, aunque atacada por la tendencia absorbente y unificadora del Estado racionalista, no ha podido nunca ser suprimida en el terreno de la realidad ni en el ánimo y concepto de los fieles, miembro a la vez de la sociedad civil.

Esta concepción que encuentra el origen, las formas y el dinamismo de la sociedad en el mismo individuo personal considerado en su concreción y en su naturaleza, tiene su fundamento en la idea central del aristotelismo escolástico: todos los seres naturales—y el hombre entre ellos—están compuestos metafísicamente de potencia y de acto. Sólo Dios es acto puro: los demás seres han de realizar sus potencias en la vida. Su ser es un *ser en movimiento*, que consiste, precisamente, en el tránsito de la potencia al acto. *Apetecer* es pedir, necesitar, tender a algo a lo que por naturaleza se está ordenado. Y así como todas las cosas tienen una primera fraternidad en el ser, tienen después otras relaciones de conveniencia que las hacen mutuamente perfectibles. Ello determina unas naturales inclinaciones o tendencias en todos los seres, que se realizan de diverso modo según que se trate de seres inconscientes, o racionales. Pero el fundamento es general y se basa en la suprema ley de orden o armonía—idea griega de un Cosmos o universo presidido por el Logos, que se traduce al cristianismo por la noción del mundo creado por un Dios inteligente.

En el hombre, cuya característica específica consiste, como dijimos, en ese acceso a una esfera superior de común inteligibilidad y comprensión que se llama racionalidad, es la sociedad o vida de relación, una tendencia básica, una condición necesaria para su existencia, y algo cuya realidad y estructura general puede deducirse de las implicaciones o potencialidades insertas en

su naturaleza concreta. Esto es lo que se expresa al decir que es un *animal social* o que es *social por naturaleza*.

Llevando más lejos aún este análisis implicativo de la persona, Berdiaeff no sólo sostiene (con Scheler) la sociabilidad que la persona exige, sino que llega a afirmar que “el valor personal supone la existencia de valores suprapersonales”. En un aspecto—dice—“la persona de Dios y la del hombre se suponen mutuamente”. Concibiendo a la personalidad de este modo—como individualidad unificada, llena de sentido, y afirmada frente al mundo exterior—no es extraño que Max Scheler exija el carácter personal no sólo en la noción de hombre, sino también en la de Dios.

En el individuo humano, en su espíritu, se insertan estos valores suprapersonales, que hacen de él una persona, o, como decía Berdiaeff, “el portador de valores eternos” (3). Así, no se puede concebir ni al individuo en su integridad ni a la sociedad en su realidad peculiar si no es partiendo de la persona, que aparece de este modo como aquella unidad de sentido, dato primario o punto luminoso, que reclaman tanto la fenomenología de nuestra época como el intelectualismo de todos los tiempos.

(3) Berdiaeff: *El destino del hombre*. III, 2.